

Aspekte der Zeit und Ewigkeit bei Luther

Von Heinrich Heimler

I Luthers Zeitverständnis in den Randbemerkungen zu Augustin

Das Zeitverständnis des jungen Luther ist durch Augustin und Ockham vorgegeben. Darum haben wir uns zuerst kurz deren Anschauung der Zeit zuzuwenden.

1 *Die Zeit als distentio bei Augustin*

In unserem Zusammenhang ist die Bedeutung der Gegenwart und das Wesen der Zeit als distentio zu erklären. Das Sein der Zeit ist für Augustin die Gegenwart, die ständig zur Vergangenheit wird: »tendit non esse«.¹ Die Zukunft ist noch nicht, die Vergangenheit nicht mehr, die Gegenwart aber ist ein ausdehnungsloser Punkt. Dennoch ist Zeit nur in der Gegenwart; die Vorwegnahme der Zukunft und die Erinnerung der Vergangenheit vollzieht sich in ihr.²

Jedoch ist das Wesen der Zeit als distentio zu erkennen, das Zeitmessen wird zum Problem. Die Frage ist so angelegt, daß durch sie hindurch die Bedeutung und das Wesen der Zeit einsichtig wird. Die Frage wird in zweifacher Richtung gestellt: 1. Einmal geht es um die Bewegung der Himmelskörper, und es ist zu fragen, ob diese die Zeit ist. 2. Dann aber entsteht die Frage, ob die Zeit als »corporis motus« zu fassen sei.

Beide Fragen entspringen der aristotelischen Philosophie. Augustin verweist zunächst darauf, daß - wenn alle Himmelskörper still stünden und sich nur das Rad eines Töpfers drehte - die Zeit die Bewegung dieses Töpferrades wäre. Andererseits aber sind die Gestirne Zeichen der Zeit, der Jahre und Tage, aber nicht mehr. Denn wir messen kraft der Zeit den Kreislauf der Gestirne, nicht aber mit diesen die Zeit. Die Zeit ist somit ein Maß der Bewegung und es scheint so zu sein: »tempus quondam esse distentionem«.³

1 AUGUSTIN: Confessiones 11,14 (Migne 32 [816]).

2 Ebd, 11,18 (818).

3 Ebd, 11,23 (821).

Auch ist die Bewegung eines Körpers etwas anderes als die Zeit, mit der wir die Bewegung messen.

Bei Aristoteles ist die Zeit mit der Bewegung nicht gleichzusetzen, doch hält er daran fest, daß - wenn eine Bewegung in der Seele wahrgenommen wird - auch eine Zeit vergeht. Andererseits erkennen wir die Zeit äußerlich so, daß wir eine Bewegung abgrenzen. Das geschieht kraft der Zeit, indem wir das Frühere und Spätere einer Sinneswahrnehmung erfassen und so die Zeitfolge zweier Punkte bzw. Augenblicke auseinanderhalten. Thomas von Aquin spricht das später folgendermaßen aus: »tempus ... nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius et posterius«. ⁴ Somit ist die Zeit Zahl der Bewegung nach dem Früheren und Späteren. Augustin aber hat einen ganz anderen Ausgangspunkt, denn er fragt nach dem Zeitmaß, das ganz anders interpretiert wird als bei Aristoteles und Thomas von Aquino. Letztlich ist es die anima oder der animus bzw. der innere Sinn, der bei Augustin das Zeitmaß abgibt, und nicht die Sinneswahrnehmung des Aristoteles.

Wie aber wird Zeit meßbar? Augustin sagt: »praetereuntia tempora metimur.« Das setzt voraus, daß die Zeit vorübergeht. Dieser Vorgang ist aber nur möglich, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Teile der Zeit wirklich sind. Und gerade das ist nicht der Fall, denn das, was nicht ist, ist auch nicht meßbar. Zukunft aber ist noch nicht, die schwindenden Augenblicke der Gegenwart haben keine Ausdehnung, und Vergangenheit ist nicht mehr. Die Kontinuität der Zeit ist durch die Zeitmodi nicht gegeben, weil diese immer eine Ausdehnung, ein »spatium temporis« voraussetzt, und gerade diese haben die Zeitmodi nicht. ⁵ Wir messen vergehende Zeit. Dies veranschaulicht Augustin durch das Sprechen: »nos in tempore loquermur«. ⁶ Dann aber hat die Sprache einen ausgezeichneten Bezug zur Zeit, weil dieser doch eine gewisse Art von Ausdehnung zukommt. Wir messen die Länge der Gedichte durch die Zahl der Verse, diese durch die Zahl der Füße, die wieder durch die Silben, die Dauer der langen Silben durch die kurzen. Aber auch damit erhalten wir kein sicheres Zeitmaß, da auch ein kürzerer Vers - wenn man ihn gedehnt vorträgt - einen längeren Zeitraum ertönt als ein längerer Vers, wenn man ihn rasch hersagt. Daraus aber folgt die Einsicht: »Inde mihi

4 THOMAS VON AQUIN: Summae theologiae pr, q10, art1, Nr. 6 (Opera omnia. Bd. 4. Romae 1888, 94).

5 Augustin: AaO, 11,21 (819 f).

6 Ebd, 11,23 (820).

visum est nihil aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei nescio, et mirum, si non ipsius animi«. ⁷ Wie aber wird die Zeit zur distentio, wenn wir die vorübergehende Zeit messen? Das gesprochene Wort scheint eine gewisse Ausdehnung zu haben; doch während seiner Dauer ist sie nicht meßbar, hat es aber aufgehört, ist es nicht mehr. Da die Zeitmodi keine Ausdehnung haben, ist die Zeit innerhalb derselben nicht meßbar. »Non ergo ipsas, quae jam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet. In te, anime meus, tempora metior . . . Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.« ⁸

Augustin unterscheidet also die »res praetereuntes« und das innere Vermögen des Geistes. Das vergehende Wort verklingt und ist nicht mehr, dennoch bleibt die memoria des Vergangenen. Es ist die Tätigkeit des inneren Sinnes, des Geistes, der die Eindrücke der vorübergehenden Dinge festhält und aufnimmt. Wir haben es also nicht mit den fliehenden Erscheinungen zu tun, sondern mit der zeitlichen Bestimmung des Geistes. Zeit ist somit die Explikation der Tätigkeit des inneren Sinnes, weil dieser sich als ein zeitlicher ausweist. Wir messen den gegenwärtigen Eindruck der »res praetereuntes« so, daß dieser in der distentio des Geistes ist.

Die distentio ist geteilte Zeiteinheit, eine Zeitspanne, und Kontinuität in einem. Zeiteinheit: der gegenwärtige Eindruck der vorübergehenden Stimme wird im Geiste so festgehalten, daß das im Gedächtnis nachvollzogene Wort zum Zeitmaß des gesprochenen Wortes wird. So wird ein »spatium temporis«, wenn ich diesen als »praesens de praeteritis memoria« erkenne. In der Erinnerung wird das gesprochene Wort in der Weise gegenwärtig, daß die gegenwärtige Erinnerung zum Zeitmaß des gesprochenen Wortes wird. Andererseits aber nehmen wir beim Sprechen den zukünftigen Zeitraum vorweg. Damit wird im Sprechen selber etwas von der Zeitlichkeit des Geistes, von dessen Ausdehnung erkennbar. Die distentio ist aber auch Kontinuität, weil hier die Zukunft über die Gegenwart hinweg zur Vergangenheit wird.

Das eigentliche Wesen der distentio faßt Augustin so, daß sie nicht nur quantitatives Zeitmaß ist, sondern mehr und anderes. Die Zeit als distentio

⁷ Ebd, II,26 (822).

⁸ Ebd, II,27 (823 f).

wird Ausdruck des Geistes, indem die quantitative Ausdehnung qualifiziert und transzendiert wird.⁹ Die meßbare Ausdehnung ist nur uneigentliche Zeit, die *distentio* ist vielmehr eine Verhaltensweise des Menschen, der in der *expectatio futurorum*, in der *attentio* und der *memoria praeteritorum* der Zeitlichkeit seines Wesens bewußt wird.¹⁰ Auch so ist die Zeit als *distentio* je eine Zeitspanne, denn in der Erwartung, im Aufmerken und in der gegenwärtigen Erinnerung wird der zeitliche Horizont des Daseins einsichtig. Andererseits aber ist die *distentio* Kontinuität, weil und indem Zeit über die Zukunft in die Gegenwart, von dieser in die Vergangenheit übergeht. Die Zeitlichkeit des Menschen weist auf das Vergehen hin. Das Sein der Zeit ist die *distentio*: »... *ecce distentio est vita mea*.« Das zeigt die radikale Endlichkeit des Menschen, obwohl, ja weil er von der Ewigkeit gehalten und getragen wird. Darum schaut Augustin auf das *nunc stans aeternum*, auf die Ewigkeit.

2 Ockhams Zeitbegriff¹¹

Augustins Zeitverständnis ist ganz in der Gegenwart verankert: der ausdehnungslose Punkt ist die Zeit. Ockham aber fragt, ob der Zeit als solcher ein »*esse reale extra animam*« zukomme. Hat der Augenblick ein Sein? Nein, auch dieser geht zugrunde, also kann ihm kein reales Sein zugesprochen werden. Andererseits aber haben die Teile der Zeit, Vergangenheit und Zukunft, keine Einheit, weil sie ja nicht sind. So kann nur gefolgert werden: Zeit ist nicht! Auch vermag die *anima* die Ganzheit der Zeit nicht zu geben, weil diese kein »*esse reale extra animam*« schaffen kann. Haben aber die Teile der Zeit, also Vergangenheit und Zukunft, keine Kontinuität zum Augenblick? Das, was nicht ist, kann keine Kontinuität zu einem »*ens positivum*« haben. Daraus folgert Ockham, daß Zeit nur im Hinblick auf die »*res permanentes*« existieren kann. Damit wird der Zeitanschauung Augustins der Abschied gegeben. Was ist aber Zeit, wenn die Zeitmodi und der Augenblick nicht sind? Ockham antwortet gut aristotelisch: Zeit ist Zahl

9 Karl JASPERS: *Drei Gründer des Philosophierens* Plato Augustin Kant. München 1957, 115.

10 Augustin: *AaO*, II, 28 (824).

11 Anneliese MAIER: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*. Roma 1955.

der Bewegung.¹² Zahl und Bewegung sind so aufeinander bezogen, daß beide als objektive und subjektive Zeit erkannt werden.

Die Einteilung der Zeit erfolgt aufgrund dieser Unterscheidung, weil in rebus permanentibus Kontinuität ohne diskrete Zeit ist, wogegen in successivis eine diskontinuierliche Zeitreihe gesetzt wird. Die Zeit wird in einer fünffachen Weise bestimmt: 1. Die Bewegung der acht Himmelsphären, der Sonne und des Mondes, mißt die »motus inferiores«. 2. Die Zeit ist ein »motus inferior«, dieser wird zum Maßstab aller Bewegung. 3. Die Zeit ist ein motus imaginatus sive conceptus. Kraft der subjektiven Zeit messen wir die Bewegung. Die innere Zeitbestimmung wird zum Maßstab der »objektiven« Zeit als Bewegung. 4. Die Zeit ist der »numerus numeratus«. Es sind die gezählten Dinge der Außenwelt, die hier Zeit bestimmen. 5. Anders verhält es sich, wenn wir es mit dem »numerus, quo numeramus« zu tun haben. Zeit ist hier ein »numerus numerans«, also Zeitmaß, weil so die kontinuierliche Zahlenreihe des Früheren und Späteren gesetzt wird. So entsteht eine distinkte Zeitfolge.¹³

Es entsteht die Frage, ob es hier um verschiedene Zeitanschauungen geht oder nicht. Ockhams Antwort geht dahin, daß er a) das Sein der Zeit zum Maßstab der Zeitbestimmung macht. Diese aber ist die Bewegung. b) Zeit ist aber auch subjektive Anschauung, weil sie in der Unterscheidung des Früheren und Späteren die Tätigkeit der anima ausspricht. Ockham sagt, daß die Zeit ihrem Wesen nach, »quid rei«, von der Bewegung nicht zu unterscheiden ist, doch »quid nominis« ist sie Zahl und Maß, und so auf den »actus animae« bezogen.¹⁴

Es hat sich gezeigt, daß wir es einerseits mit einer objektiven Zeit zu tun haben - Bewegung ist Grund des Zeitmaßes! Anders ausgedrückt: Zeit ist Bewegung, Bewegung ist Zeit. Andererseits ist der Grund des Zeitmaßes die anima, die entweder eine äußere Bewegung nachvollzieht oder die innere Bewegung der anima ausspricht. Auch hier ist die Zeit ihrem Wesen nach Bewegung, wenn sie auch dem Wortsinne nach subjektive Zahl und Maß ist. Mit dieser Unterscheidung stehen wir vor der Definition quid rei und quid

12 Guilelmus de OCCAM: Super 4 libros Sententiarum. Hrsg. von Johannes Trechsel. Nachdruck London 1962. Lyon 1495, I 2, q 12.

13 Ebd.

14 Ebd.

nominis.¹⁵ Es ist die sachliche und sprachliche Definition, die hier voneinander so abgehoben werden, daß darin das Wesen und das Sein der Zeit zum Ausdruck kommt. In der Definition quid rei wird das »prinzipale significatum« ausgesagt, wogegen in der Definition quid nominis die »significatio totalis sive de toto: quod connotatur per nomen« gegeben wird¹⁶. Sehen wir auf die Zeitbestimmung Nr. 1, 2 und 4, dann haben wir es mit der Zeit so zu tun, daß die »motus reales ... in re« sind. Das subjektive Zählen und Messen ist nur sekundär. Dagegen sind die Zeitbestimmungen 3 und 5 rein subjektiv. In der Definition quid nominis wird das Ganze der Zeit so ausgelegt, daß Zeit »partim est in anima et partim in re extra«.¹⁷ Die wirkliche Bewegung wird in der Weise gesetzt, daß der »actus animae« als »actus numerandi et mensurandi« als ein Konnotativ erscheint. Worin ist das Sein der Zeit? 1. Zeit ist Bewegung, die subjektive Bedingung der Zeit ist sekundär. 2. Das Sein der Zeit wird in der Korrelation der objektiven Bewegung und der messenden und zählenden Seele erkannt, das Letzte ist ein Konnotativ. Damit wird die Relation von objektiv physikalischer Zeit und innerer Zeitbestimmung umrissen. Das Ganze aber hat die Voraussetzung, daß die Zeit Zahl der Bewegung ist.

3 *Luthers Zeitanschauung in den Randbemerkungen zu Augustin¹⁸ - Luthers Harmonisierungsversuch*

Die bisherigen Ausführungen dienten zur Einsicht in die Voraussetzung von Luthers Zeitanschauung. Sie liegt in den Randbemerkungen zu Augustins »Confessiones« von 1509 vor. Luther unterstrich den Schluß von Caput XXIV: »non est ergo tempus corporis motus«, sowie von Caput XXVI »... mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sc. cuius rei nescio: et miror si non ipsius animae«. Hierin stellt sich Augustin zur aristotelischen Zeitanschauung in direkten Gegensatz, weil Zeit nicht Bewegung, nicht corporis motus ist. Wir messen die Bewegung kraft der Zeit und nicht umgekehrt. Sodann: die Zeit ist eine Art von Ausdehnung der anima, also des inneren Sinnes. Diese wird so Zeitmaß, daß sie die innere Zeitbestimmung mißt. Darin ist die Subjektivität dieser Zeitanschauung gegeben. Andererseits

¹⁵ Karl PRANTL: Geschichte der Logik. Bd. 3. Leipzig 1927, 410.

¹⁶ Occam: AaO.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ WA 9,9, 15-36.

ist Ockhams Zeitverständnis objektiv, weil hier die eigentliche Zeit Bewegung ist. Wenn Luther behauptet: »licet in verbis discordet, in re tamen idem dicit quod moderni«, so zeigt er damit, daß er die Definition der Zeit im Sinne des *quid nominis* bei Ockham erfaßt¹⁹: »nomen temporis connotat actum animae mensurantis et numerantis.«²⁰

Dabei ist besonders auf die Zeitbestimmung als *motus imaginatus* und als *numerus*, quo numeramus zu achten, da hier die Bewegung der anima durch den Akt des Messens und Zählens bestimmt wird. Es ist der zählende und messende innere Sinn, der als *actus animae* den *motus imaginatus* mißt. Unter dieser Voraussetzung ist eine Angleichung von Augustin und den Moderni möglich. Doch bleibt noch ein tiefgreifender Unterschied: Augustin erfaßt die Zeit in den geteilten und doch kontinuierlichen Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie vollziehen die Erhellung des Selbst, weil es sich zeitlich bestimmt weiß. Die Zeit ist somit ihrem Wesen nach *distentio*. Ganz anders bei Ockham: Zeitmodi und Augenblick werden als nicht existent erkannt. Zeit ist gut aristotelisch Zahl der Bewegung.

Wie überbrückt Luther diesen Gegensatz? Luther verbleibt in der Interpretation von Augustin ganz und gar in der Ockhamschen Terminologie: »Nam omnes dicimus quod tempus duo importat, scilicet motum et mutationem sive mensuram eius: quae nusquam est quam in anima. Igitur idem dicimus quod Augustinus nisi quod significatum, suppositale ipse vocat motum quod nos numerum dicimus. Igitur idem dicimus utrique.«²¹

Luther begreift hier die Zeit als *numerus motus*, also Zahl der Bewegung, wenn er im Sinne der Definition *quid nominis* Zeit so bestimmt, daß diese Bewegung und *mensura*, Zahl der Bewegung, ist.²² Es ist die *significatio totalis*

19 WA 9,9, 17 f.

20 Occam: AaO.

21 WA 9,9, 20-25.

22 Gabriel BIEL: *Collectorium in quattuor libros Senentientiarum* lib 2, d 2, q 1, art 3: »Tempus ergo proprie est mensura durationis: sive in anima sive extra, nam extra est motus, intra est conceptus motus. Et nihil distinctum a motu extra et actu numerandi intra, dicit tempus. Supponit enim per motum et connotat actum mensurandi discretivum. Mensurandi dico, non durationem illius motus, sed durationem alterius: quod nihil est mensura sui ipsius. Ex illis patet: quod respondendum est, si quaeratur, utrum tempus habet esse extra vel intus in anima: quod quantum ad aliquid est extra animam, secundum quantum ad motum, et quantum ad aliquid secundum rationem discretivam est in anima.«

des Ockham, in der »*motus realis et actus animae tamquam connotatum*« Bestandteile der Definition *quid nominis* sind.²³ Luther unterschiebt hier dem Augustin die *numeratio* als eigentliche Zeitbestimmung, diese ist für Ockham und die *Moderni* von sekundärer Art. Dagegen ist für die Ockhamisten Zeit Bewegung, was nach Luther für Augustin ein bloßes Konnotativ ist. Das ermöglicht dem jungen Luther, die Definition der Zeit als ein Ganzes zu fassen und zu umreißen. Wie führt Luther dafür den Beweis? Er bezieht sich auf *Caput XX* der »*Confessiones*«: »*Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim in anima tria quaedam et alibi non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*« Luther dagegen: »*Sicut ergo praesens de praeterito, i. e. numeratio praesens de motu praeterito: ita nos oportet dicere: praeteritus motus numeri praesentis, quoniam nemo potest numerare praeteritum vel futurum motum nisi in animo praesenti. Motus enim sive praeteritus sive futurus non vocatur tempus nec praeteritus nec futurus nisi numeratione in anima. Quando enim anima cogitavit vel cogitabit, non cogitat: igitur nec numerat.*«²⁴ Luther versteht Augustin so, daß er die Gültigkeit der Zeitmodi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anerkennt. Damit aber hat er, wie bereits erwähnt, nicht nur die Kontinuität der Zeit, sondern deren Gegenwart in dem inneren Sinn verankert. Damit aber durchbricht er die Zeitanschauung Ockhams, weil dort weder Zeitmodi noch gegenwärtiger Augenblick ist. Ockham betont in der Definition *quid nominis* die subjektive Zeitbestimmung des *actus animae*, Luther aber faßt deren Tätigkeit als gegenwärtiges Zählen. Wenn Augustin dagegen von der Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit spricht, dann ist es die *praesens de praeteritis memoria*, die er als *distentio* des Geistes versteht. Luther bezieht dieselbe Anschauung als »*numeratio praesens de motu praeterito*«, was so bei Augustin nicht gegeben ist. Denn nach Luther mißt der zählende und messende Geist vergangene Bewegung, bei Augustin jedoch ist es die innere Tätigkeit des Geistes, die als *memoria*, *attentio* und *expectatio* das Wesen der Zeit entwirft und begründet. Luther aber kommt es darauf an, daß »*praesenter in anima sit numerus*«. Luther geht es darum,

23 Occam: AaO.

24 WA 9,9, 26-33.

daß die Beziehung der Zeitmodi zueinander nur in der Gegenwart möglich ist. Hierin weiß er sich trotz aller Verschiedenheit mit Augustin einig. Andererseits aber faßt er die gegenwärtige Tätigkeit des Geistes, die *distentio* als *numeratio*, was nur im Sinne der Definition *quid nominis* bei Ockham möglich ist, denn dort ist die Zeit Bewegung und zugleich Tätigkeit des zählenden Geistes. Daraus folgt die Feststellung, daß beide Zeitanschauungen der Sache nach identisch sind: »Sicut igitur nos negamus quod numerus se solo sit tempus, ita ipsa negat quod motus se solo sit tempus, sed includit utrumque, ut patet quando dicit praesens de praeterito scilicet motu.«²⁵

Der späte Luther der Genesisvorlesung erkennt das Wesen der Zeit ganz im Sinne von Ockham.²⁶ Auch hier schaut er die Zeit so an, daß diese als äußere Zeit Bewegung, als innere Zeitbestimmung Zahl der Bewegung ist. Die subjektive und objektive Zeit bedingen sich gegenseitig. Das bedeutet aber: Zeit ist als Ganzes in der Definition *quid nominis* gegeben. Luther legt auch hier auf die messende und zählende *anima* das Gewicht, Kinder und Tiere zählen nicht, also kennen sie auch keine Zeit.²⁷ Allein der Mensch zählt und erkennt das Geheimnis der Zeit; darum ist der Mensch ein ausgezeichnetes Geschöpf Gottes.²⁸ Es ist der Mensch, der die »*discrimena temporum*« beachtet.²⁹ Luther versteht hier die Zeit als Bewegung der Himmelskörper geradeso wie Ockham, doch sind die »*ad nostrum usum condita*«, weil deren unendliche Bewegung der Mensch allein zu erkennen vermag. Darin ist im Menschen ein Funke des ewigen Lebens, weil er das Geheimnis des

25 WA 9,9 33-36; Fritz BLANKE behauptet in seinem Aufsatz »Zeit und Ewigkeit beim jungen Luther« [Zeitschrift für systematische Theologie 4 [1926], 235 f], daß sich Luther hier »uneingeschränkt zu der subjektivistischen Zeittheorie Augustins bekennt«. Doch das gilt nur zum Teil, weil Luther ja auch an der Anschauung der objektiven Zeit als Bewegung festhält. Alfred HAMEL spricht in seinem Buch: Der junge Luther und Augustin. Bd. 1. Gütersloh 1934, 14 f., von einer »harmonisierenden Darstellung«, ohne auf diese selbst einzugehen. Johann HAAR: Initium creaturae Dei. Gütersloh 1939, 14 f., sieht den Zusammenhang richtig; freilich bleibt die Zeitanschauung Ockhams unberücksichtigt.

26 WA 42, 33, 9-12; 14, 107, 28 f.

27 WA 42, 33, 14.

28 WA 42, 33, 17.

29 WA 42, 33, 29 f.

Ewigen in der Schöpfung, in der Bewegung von Sonne und Mond zu schauen vermag.

Doch Zeit ist bei Luther nicht nur Zahl der Bewegung, sondern auch der gegenwärtige Augenblick. Wie wir noch sehen werden, ist die Korrelation von Zeit und Ewigkeit, in der Luther sein Zeitverständnis ausspricht. Hierin nimmt er Augustins Zeitanschauung wieder auf. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht, nur der vergehende Augenblick ist. In der Beziehung zur Ewigkeit ist das Sein der Augenblick und nicht mehr. Darum bleibt das persönliche Leben des Menschen, seine Existenz, schwindende Gegenwart.³⁰

Luther hat also die aristotelisch-ockhamsche und die augustinische Zeitanschauung gleicherweise festgehalten. Die Zeit ist Zahl der Bewegung und der gegenwärtige Augenblick. Beide widersprechen sich nicht, wenn Zeit im Sinne der ockhamschen Definition die äußere - objektive - und die innere - subjektive - Zeitbestimmung in sich schließt.

II Perspektiven der Zeit und Ewigkeit

1 Die Randbemerkungen zu Petrus Lombardus: Ein Ansatz zur Auffassung der Zeit und Ewigkeit

Thomas von Aquin gewinnt sein Verständnis der Ewigkeit in Widerspruch zur Bewegung und Zeit; die Ewigkeit ist das »tota simul« (existens). Wie gewinnt Luther ein Verständnis von Zeit und Ewigkeit? Dafür sind die Ausführungen in WA 9, 58,10-24 aufschlußreich. In den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden geht es um die scientia, die innerhalb menschlicher Anschauung steht, was nicht weniger bedeutet, als daß eine jede theologische Erkenntnis, ein jegliches Reden von Gott, inadäquat wird. Diese Erkenntnis führt Luther zu einer anderen: auch die Relation von Zeit und Ewigkeit schließt einen Widerspruch beider Größen in sich. Und hier beruft sich Luther auf Ps. 90,4, in dem Gottes Ewigkeit das Nacheinander der Zeit aufhebt. Es ist *die* entscheidende Stelle der Bibel, aus der Luther sein Verständnis der Zeit und Ewigkeit gewinnt.

³⁰ WA 40 II, 257, 36-258, 15: »... , sumus enim temporales seu, ut verius dicam, una exigua particula temporis. Nam quod fuimus, abiit, quod autem futurum est, eo caremus. Ita de tempore nihil habemus, nisi momentaneum quiddam, quod praesens est.«

Welche Folgerungen zieht er daraus? »... oportet intellectum exuere omnibus phantasiis praeteriti, futuri, praesentis temporis, quoniam sicut ipse respectu creaturae nullum habet tempus, ita econverso creatura respectu illius non est in tempore, sed omnia simul fiunt.«³¹ Soll der Intellekt sich der Zeitmodi von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart entäußern und deren Wesen als eine Einbildung des Geistes werten, so könnte das im Sinne Ockhams so verstanden werden, daß weder Zeitmodi noch gegenwärtiger Augenblick »sind«. Doch offenbar ist hier davon gerade nicht die Rede, weil Luther Zeit als vergehenden Augenblick faßt, also im Zeitverständnis Augustins verharret. Was soll es dann bedeuten, daß die Ewigkeit zeitlos ist, und was bedeutet es, daß die Kreaturen im Hinblick auf Gott keine Zeit kennen? Dazu ist ein Beleg aus der »Enarratio Psalmi Secundi« heranzuziehen. Dort heißt es: »Augustini disputatio non displicet, ubi comparat verbum praeteriti temporis cum adverbio praesentis temporis et dicit coram Deo neque praeteritum neque futurum esse, sed extra tempus et in aeternitate omnia esse praesentia.«³² Gott kennt das zeitliche Nacheinander nicht, vor ihm ist alle Zeit zugleich. Gott ist zeitlos-ewig, weil seine Gegenwart das zeitliche Leben des Menschen in einem Augenblick umfaßt, weil vor ihm tausend Jahre sind wie der Tag, der gestern vergangen ist. Daraus aber folgert Luther weiter: »creatura respectu illius non est in tempore, sed omnia simul fiunt.«³³ Wie ist das zu verstehen? Offenbar so, daß hier eine Angleichung an das Ewige erfolgt. Die Erfahrung der Zeit und des Einen zeigen den Weg, der den Unterschied von Zeit und Ewigkeit erkennen läßt. Luther drückt es folgendermaßen aus: »quando res magis accedit ad multitudinem et tempus, tanto minus est; et quanto magis accedit ad unum et extra tempus, tanto maius est.«³⁴ Der Widerspruch von Zeit und Ewigkeit zeigt sich darin, daß die Zeit zu einem Punkt, ja Zeitminimum wird. Wir erfahren, daß Existenz je im Augenblick, in dem vergehenden und schwindenden Zeitmoment der Gegenwart, ist. In der Zeit zu sein heißt je in einem Zeitmoment zu existieren. Anders ist es, wenn wir das absolut Eine erfahren! Es ist die via negationis, die hier von allen Prädikaten des Seins und des Werdens, der

31 WA 9,58, 12-17.

32 WA 40 II, 257, 21-24. 30-35; 42, 574, 6-8; 9, 61, 21 f.

33 WA 9,58, 16 f.

34 WA 9,58, 19-21.

Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft absieht, ja alle Zeit aufhebt, weil hier die Aufhebung aller Unterschiede das Ewige, das jenseits der Welt ist, einsichtig macht. So hat der Satz »quando magis accedit ad unum et extra tempus, tanto maius est«, seine Richtigkeit, weil es hier nicht der Vielheit ausgeliefert ist, sondern im absolut Einen verharret. Sein in der Zeit hat der jeweilig vergehende Augenblick, vor Gott aber sind alle Dinge zugleich. Luther bezieht hier die punktuelle Zeit auf den ewigen Augenblick, darin ist die Zeit dem Ewigen analog, wenn auch beide unendlich verschieden sind.³⁵

2 Zeit und Ewigkeit in der Sicht von Psalm 90,4

Die Korrelation von Zeit und Ewigkeit

Bei Plato steht das Werden und Vergehen im Gegensatz zum Ewigen. An zwei Stellen tritt das Ewige zur Welt der Erscheinungen in Gegensatz: 1. in der Idee des Guten, ohne die die Welt der Ideen keinen Bestand hätte, sie ist jenseits der Ousia. 2. in dem absolut Einen, das sich von aller Zeit so abhebt, daß es nur kraft der Negation erkannt werden kann. An diesem Widerspruch von Zeit und dem Ewigen hält auch Augustin fest, wenn er Gottes Ewigkeit als die *semper stans aeternitas* der vergehenden Zeit entgegensetzt. Die Ewigkeit ist ewige Gegenwart, »quod semper est praesens«. Thomas von Aquin aber gewinnt die Erkenntnis der Ewigkeit durch die Reflexion über die Zeit. Dem »nunc fluens« steht das »nunc stans« gegenüber. Worin besteht Luthers Auffassung von Zeit und Ewigkeit? In den »Dictata super Psalterium« von 1513/15 ist es die aristotelisch-scholastische Anschauung der Zeit, die als Bewegung zwischen einem terminus a quo et ad quem ausgelegt wird. Diese steht im Widerspiel zu Gott bzw. zur Ewigkeit. Gott ist hier ohne Anfang und Grenze die Ewigkeit selbst, wogegen der in seiner Begrenzung beharrende Mensch im Wechsel der Erscheinungen ständig anfängt.³⁶ Seine eigentliche Anschauung von Zeit und Ewigkeit aber hat Luther an Psalm 90,4 gebildet. Zunächst bedeutet das für Luther den radikalen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, vom ewigen Gott und der fliehenden Zeit. Diesen Widerspruch sieht er in einer quantitativen und qualitativen Sicht.

³⁵ WA 9,58, 21-24.

³⁶ WA 3,399, 5-11.

1. Die Zeit verläuft linear von der Schöpfung der Welt bis zum Jüngsten Tag. So ist die Zeit im Gegensatz zum antiken Zeitverständnis der Kreisbewegung linear, die anhebt zu sein und endet. Die Welt aber, deren Horizont Zeit ist, ist zwischen Schöpfung und Weltende. Dazu kommt noch etwas: Wir erkennen die Zeit durch Zeitmaß und Zahl, Gott aber hat weder Zahl noch Maß, denn bei ihm sind alle Dinge zugleich. »Wyr kunnen durch unsere vernunft die zeyt nicht anders ansehen, denn nach der leng, müssen anfahen zu zelen vom Adam eyen iar nach dem andern bys auff den Jungsten tag. Fur Got ist es aber alles auff einem hauffen, was fur uns lang ist, ist fur yhm kurtz, und widderumb, denn da ist keyn mas noch zal.«³⁷

Die Zeitreihe kennt ein Nacheinander, Gott aber sieht alle Dinge zugleich an.³⁸ Anfang und Ende der Welt, der erste und letzte Mensch sind Gott gleich nahe, denn wie des Menschen Auge zwei Dinge, die weit voneinander entfernt sind, in einem Augenblick zusammenbringt, also schaut Gott die Zeit an.³⁹ Der Widerspruch von Zeit und Ewigkeit ist der von der Zeitlinie und dem Augenblick, denn alle Zeit ist Gott gleich nahe. Der ewige Gott schaut alle Punkte der Zeitreihe gleichzeitig an. Das Nacheinander der Zeitreihe ist für Gott ein Augenblick, was die Vernunft nicht begreifen kann.⁴⁰ Mit dieser Anschauung der Ewigkeit strandet die Vernunft bei einem Paradoxon, weil sie Zeit als Zeitfolge versteht. Die Ewigkeit wird so zum Widerspruch des Denkens, sie ist ein Augenblick, ja ewige Gegenwart, in der alle Zeit zugleich ist. »Non conveniunt aeternitas et tempus.«⁴¹

2. Luther aber hat den Widerspruch von Zeit und Ewigkeit auch als qualitative Differenz verstanden. Er scheidet das diesseitige Leben von der Ewigkeit so, daß wir erst durch den Tod in das ewige Leben eingehen. In diesem Leben geht alles nach Zahl, Stunde und Tag, in der Ewigkeit aber wird alles »ein Tag, eine Stunde, ein Augenblick«.⁴² Erst durch die Überwindung des Todes bricht die Ewigkeit an.

Die quantitative und qualitative Differenz von Zeit und Ewigkeit zeigen die Grenzen der Zeit und des Lebens, und dennoch sind Zeit und Ewigkeit

37 WA 14,71, 10-14.

38 WA 14,70, 30-71,10.

39 WA 24,25, 19 f.

40 WA 24,61, 31-62,40.

41 WA 24,25, 2 f.

42 WA 14,70, 4-8. 13-25.

in einer Korrelation zueinander. Das bedeutet nicht nur, daß eine ohne die andere Anschauung nicht denkbar ist, sondern noch mehr: der Widerspruch der Ewigkeit zur Zeit stellt den Menschen vor Gottes Geheimnis, das er mit seinem Denken nicht zu enträtseln vermag.

3 *Zeit, Schöpfung und Offenbarung*

Im Nachvollzug augustinischer Gedanken geht auch Luther auf die Frage von Zeit und Schöpfung ein. In der Genesisvorlesung erörtert auch er das Verhältnis der Schöpfung zur Zeit. Die Frage »Quid enim extra tempus et ante tempus statuet« weist Luther zurück, weil es vor der Schöpfung Himmels und der Erde keine Zeit gab.⁴³ Dem Menschen aber ist es nicht gegeben, hinter die Zeit zurückzufragen, weil er sich ganz und gar zeitlich zu verstehen hat. Zeit und Schöpfung sind zugleich. Die Ewigkeit aber ist vor Anfang und Zeit. Der Mensch, der an der Zeitlichkeit hängt, kann das nicht begreifen, weil er immer Zeit vor den Anfang setzt; doch die Ewigkeit ist ganz und gar außerhalb der Zeit.⁴⁴ So stößt Luther aus dem Schöpfungsglauben auf die Frage der Ewigkeit, auf den ewigen Gott, der Anfang und Ende der Weltzeit in einem Augenblick umgreift.⁴⁵

Gott ist vor der Schöpfung und Zeit unergründliches Geheimnis, dessen Sinn der Mensch nicht zu erkennen vermag. Doch auch nach der Schöpfung ist Gott »intra, extra et supra creaturas, hoc est, etiam esse incomprehensibilem«.⁴⁶ So ist Gott Schöpfer der Zeit und steht doch außerhalb der Zeit, somit ist Gott Grund und Grenze der Zeit und des Menschen in der Zeit. Luther zeigt, daß dem intellectus weder eine unmittelbare noch eine mittelbare Gotteserkenntnis zukommt, die die Grenzen der Zeit sprengen würde. Mögliche Erkenntnis ist für den Intellekt innerhalb der Grenzen der Zeit; Gott aber ist als »nudus Deus« oder als »nuda essentia divina« außerhalb

43 WA 42, 9, 25.

44 WA 17 II, 317, 37 - 318, 5: »Die ewigkeit aber kan man nicht bas begreifen denn also, das es gewesen sey vor anfang und zeit, ehe man stund oder tag zelet, aber solchs kan die vernunft nicht messen noch mit gedanken erlangen. Sie wil ymer zeit fur den anfang messen, so doch keine zeit sein kan außer dem anfang und auffhören, Was ich nu ausser zeit hebe, das hebe ich yn die ewigkeit, also daß zeit und ewigkeit wider- nander sind, und nichts dazwischen.« Vgl. WA 14, 99, 12-15; 24, 24, 28 - 25, 16.

45 WA 24, 25, 7 f: »Sublimia sunt haec et difficilia, nec omnibus dixisse volo, cogitent qui possunt.«

46 WA 42, 9, 28 f.

von Raum und Zeit, d. h., Gott ist ewig. Wie Luther das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit gedacht hat, das haben wir gesehen. In der Genesisvorlesung kommt es Luther darauf an, die zeitbedingte Gotteserkenntnis zu betonen: »noster intellectus, quid extra tempus sit, non intelligit.«⁴⁷

Wie aber hat der zeitliche Mensch einen Zugang zu dem Gott, der außerhalb von aller Zeit ist? Dieser Zugang zu Gott ist die Offenbarung. Gott aber offenbart sich so, daß er sich zugleich verhüllt und verbirgt. Nur der Glaube ergreift das zeichenhafte und verborgene Handeln Gottes, die »involucra«, die »opera« und »certas species«, in die sich Gott einwickelt, damit sich der wagende und hoffende Glaube in Gott gründe. Das gilt insbesondere für den gefallen Menschen. Das heißt aber nicht weniger, als daß der überzeitliche und ewige Gott sich innerhalb der Zeit offenbart. Heben wir diese Erkenntnis auf, so stehen wir außerhalb von Zeit und Raum, vor dem puren Nichts.⁴⁸

4 Transzendenz und Zeitlichkeit

Luther hat nicht nur über die formale Anschauung der Zeit reflektiert, sondern auch die vita des Menschen, seine Zeitlichkeit bedacht. Hier stehen die temporalia im Widerspiel zum Ewigen bzw. zur Ewigkeit. Beide sind an sich ausschließende Gegensätze, die sich gegenseitig bedingen. So ist Gott das schlechthinnige Sein selbst: »aeternum tu es . . . deus verus per essentiam, quia tu es.«⁴⁹ Die temporalia aber kommen und gehen, steigen auf und fallen ab, werden und vergehen, haben Anfang und Ende.⁵⁰ In diesem neuplatonischen Gegensatz des Seins und der Zeit ist ein gewisser Dualismus des unvergänglich Ewigen und des vergänglich Zeitlichen ausgesprochen. Beide Welten treten in den Widerspruch der Transzendenz und der Zeitlichkeit, von Sein und Werden, von Ewigkeit und Zeit.

47 WA 42,9, 30 f; Erich SEEBERG: Studien zu Luthers Genesisvorlesung. Gütersloh 1932, 86: »In dieser bewußt philosophischen Form, daß unser Intellekt nur gemäß der ihm gegebenen Kategorien Gott erkennen kann, hat Luther den Transzendentalismus vertreten«. Kant's Apriorität der Zeit ist also im Ansatz schon bei Luther da.

48 WA 42,10, 6-8.

49 WA 4,50, 10 f.

50 WA 4,351, 35 f.

1. Bemerkenswert ist, daß Luther dabei den herkömmlichen Substanzbegriff auflöst und das Sein des Menschen als »duratio existentiae« versteht.⁵¹ Es ist die zeitliche Existenz des Menschen, die hier nicht als das Beharrende in der Zeit interpretiert wird, sondern als zeitliche Dauer. Letztlich ist die Dauer der Existenz der zeitliche Ausdruck des Menschseins, weil es in der Zeit ständigen Wechsel und Veränderung gibt. Damit ist WA 16,49,1 zu vergleichen, wo Luther auf den zeitlichen Wandel des Menschseins verweist: »Wesen non habet creatura, quod non wancket et semper maneat . . . sicut aqua fluit sic nos«. Warum ist dem so, warum kommt dem Menschen kein eigentliches Sein zu, keine Substanz, die Bestand hat? Weil das Sein des Menschen immer aussteht, es ist ein Noch-nicht. Gott aber ist das eigentliche Sein des Menschen, so daß Anfang, Mitte und Ende aller Geschöpfe in ihm beschlossen sind. Darum schaut der Christ nicht auf das vergängliche Leben, auf den unsteten Augenblick - und unser Leben währet ja nur einen Augenblick -, er sieht auf das Ewige, denn er hat den, der ewig bleibt.⁵² Da das Sein des Menschen außerhalb seines Selbst liegt, da er auf Gott hin angelegt ist, ist seine Zeitlichkeit defizient.

2. Wie aber versteht Luther die Zeitlichkeit des Menschen? Im 89. (90.) Psalm zeigt Luther den Gegensatz von Transzendenz und Zeitlichkeit, daß der von der Ewigkeit abgefallene Mensch im leeren Schein der Nichtigkeit, in der vanitas lebt. In seiner Zeitlichkeit erfährt er seine Ohnmacht, seine humilitas, weil er »ab aeterna ad temporalia« gefallen ist.⁵³ Die Lebenszeit des Menschen, seine vita, ist die kurze, vergehende und unstete Zeitlichkeit. Vergleichen wir sie mit Gottes Ewigkeit, so kann von den menschlichen Tagen nur gesagt werden: »pro nihilo habentur.«⁵⁴ Die Nichtigkeit des zeitlichen Menschen zeigt seine Schuld, weil er innerhalb der temporalia im Widerspruch zu Gott lebt. Seine Verlorenheit besteht darin, daß er von dem ewigen Gott abgefallen ist: das ist die Defizienz seiner Zeitlichkeit. So verfällt der Mensch, der in Widerspruch zu Gott steht, dem Zorne Gottes. Der vergehende Mensch aber wird in der Zeit zunichte; er hat keine Bleibe, weil

51 WA 3,420, 8-10. Vgl. dazu Wilfried JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen 1967, 233 f. 241; Gerhard EBELING: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik in Zeitschrift für systematische Theologie* 48 (1951), 192 f.

52 WA 19, 326,7 - 327,4.

53 WA 4,53, 30-32; 55, 5-8.

54 WA 4,54, 11 f.

sein eigentliches Sein, das Ewige, noch aussteht. Aus dieser Sicht kann gesagt werden, daß die *vita* des Menschen in bezug auf die Ewigkeit schon vorbei ist. Wenn der Mensch den Maßstab der Ewigkeit auf sein Leben anlegt, so sind seine Möglichkeiten nichtig, weil diese Möglichkeiten des *caro* sind. Der Mensch aber weiß sich dem Tode preisgegeben. Letztlich ist es das pure Nichts, dem das endliche Leben entgegensieht: »... transeunt usque ad finem et nihil, quia nihil habent, quo veniant, et cum huius vitae finem totum habent omnium finem.«⁵⁵ Gott aber ist ewig, auf ihn hin ist der Mensch angelegt, ihn sucht er auch im Angesichte des Zornes Gottes.

3. Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ist auch der von *caro* und *spiritus*.⁵⁶ Gott ist Geist und ewig, alle Zeitlichkeit ist vor ihm wie ein Nichts. Das wird auch so ausgesprochen: »*spiritus est vita aeterna*.«⁵⁷ Dagegen ist die *caro* mit der »*vanitas mundi*« gleichzusetzen. Ohne Geist ist der Mensch dem entleerten Alltag preisgegeben, seine vergehenden Tage sind ohne Sinn und Gehalt. Dieser Gegensatz von Fleisch und Geist geht den Menschen selber an, in ihm ist sowohl *caro* als auch *spiritus*; beide stehen in einer inneren Spannung zueinander. Indem der Christ Anteil am *spiritus* hat, erkennt er seine Zeitlichkeit als einen defizienten Modus des alten Menschen. So heißt es in der Interlinearglosse des Psalms 101 (102): »*quia sapio iam spiritum, ideo caro et vita eius in me iam deficit*.«⁵⁸ Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang im Scholion: »*incipiens spiritum sapere et carnem horrere ex fine suo*.«⁵⁹ Der Geist ergreift den Menschen, so daß er seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit gewahr wird und Gottes Gegenwart sucht.⁶⁰

Der Christ erkennt seine ganze Lebenszeit als vergänglich und endlich an, seine *vita* ist dem Vergehen preisgegeben. Darin aber, daß er sich radikal endlich weiß, liegt die Erkenntnis des Todes geradeso beschlossen wie auch die Verflochtenheit in der Schuld. In unserem Zusammenhang aber ist darauf hinzuweisen, daß die Erkenntnis der Endlichkeit die entschlossene Zu-

55 WA 3,220, 29 f.

56 WA 56,327, 27 - 328, 1.

57 WA 4,84, 13.

58 WA 4,142, 24 f.

59 WA 4,148, 14 f.

60 WA 4,142, 28.

wendung zur Ewigkeit in sich schließt. Indem der Christ das Fleisch ständig verneint, bejaht er Gottes Ewigkeit.⁶¹

Wie aber wird die Zuwendung zur Ewigkeit vollzogen? In ekstatischer Schau wird Zeit und Ewigkeit in eine neue Perspektive gerückt.

4. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß die Erkenntnis der Nichtigkeit des Zeitlichen zur Besinnung über die Ewigkeit ruft. Die Defizienz der irdischen Tage ruft zum neuen Anfang, zum *proficere* auf. Von der »*vetustate ... ad novitatem gratiae*« wird der Christ gerufen.⁶² Geradeso wie Augustin beruft sich der junge Luther auf Phil 3,13, wo das Christsein von Vergangenheit und Zukunft bestimmt wird, wobei die Vergangenheit auf die Schuld des Menschen bezogen wird. Die Nichtigkeit und Verlorenheit des Menschen liegt hier so hinter ihm, daß der Glaube sich von der Zukunft her versteht. Dazu kommt aber eine neue Sicht der Zeit, die in *excessu mentis*, in der ekstasis oder im *raptus* zugänglich wird. Die ganze Lebenszeit des Menschen wird hier *coram deo* angeschaut. Was bedeutet das? Schon in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus hat Luther darauf hingewiesen, daß Gott zeitlos und ewig ist; darum ist er mit zeitlichen Kategorien nicht zu erfassen. Aus diesem Grunde haben wir uns aller Zeitformen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu entäußern, um Gottes zeitlose Gegenwart zu schauen und zu erfahren. Und gerade das geschieht in *excessu mentis*. So schaut der Christ in der ek-stasis die Zeit *coram Deo* an: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also die Zeit im Ganzen wird zu einem Nichts, denn der Christ steht jetzt schon in Gottes Gegenwart. Die Zeit vergeht im Ganzen, so daß ihr Sinngehalt entschwindet, denn Gottes Gegenwart hebt alle Zeit auf. Auch hier steht die Ewigkeit im Widerspiel zur Zeit.⁶³ Doch ist zu

61 WA 4,148, 27 f. In der *compunctio* »*fastidiuntur dies mundi et desiderantur dies domini*«.

62 WA 4,149, 12 f.

63 WA 4,149, 26-29: »*Nam coram deo non est, nisi qui dorsum suum non tantum ad praeteritos et praesentes, sed etiam ad futuros dies habet. Nam ibi videt eos, quales coram deo sunt. Sunt autem coram eo omnes praeteriti et consumpti*«. WA 4,150, 20-28: »*Quia defecerunt sicut fumus dies mei.*« Hoc de praeterito potest intelligi spiritualiter, in quibus aliquando vixit carnaliter. Quia isti sine fructu defecerunt, ut ps. 77. 'Et defecerunt in vanitate dies eorum &' Vel generaliter de omnibus diebus huius vitae, sive praeteritis, sive futuris. Et sic oratio est constitute in *excessu mentis* et secundum Jeremiam, cum sederit solitarius et levaverit se supra se. Tunc enim, ut supra dictum est, mensurat et estimat dies, sicut coram deo, ubi sunt omnes nihil

fragen: In welchem Verhältnis steht der *excessus mentis* zur *fides*? Luther hat sich darüber im Scholion des 115. (116.) Psalmes geäußert. Dort aber wird das *in-excessu*-Sein und die *fides* gleichgesetzt. Der Glaube begreift sowohl das höchste Selbstgefühl in Gott als auch die tiefste Demut in sich: »*fides elevat et humiliat.*« Und dasselbe gilt vom *excessus mentis* bzw. vom ekstatischen Geschehen. Der Christ wird im Glauben bzw. in *excessu mentis* so über sich selbst hinausgehoben, daß für ihn die Zeit ein Nichts, die eschatologische Zukunft jedoch alles ist. Indem aber der Mensch die Nichtigkeit seiner selbst erkennt, wird er über sich selbst erhöht, weil es letztlich Gott ist, mit dem er es zu tun hat. Die radikale Erkenntnis der Nichtigkeit aller Zeit und der Endlichkeit des Daseins erschließt die Hoffnung auf Gottes Ewigkeit: »*Iste est excessus, quo per fidem levatur supra se, ut videat futura bona.*«⁶⁴ Damit hat Luther, wie Hamel richtig vermerkt, den Inhalt des Glaubens als das eigentliche Wesen der Ekstase verstanden.⁶⁵ Der Mensch wird im Glauben von Gott so ergriffen, daß er über sich selbst hinausgehoben *coram deo* steht. Das ist die vertikale Sicht des Ewigen im Überstieg. Indem aber der Christ vor Gott steht, ist er auf die eschatologische Zukunft gerichtet. Das ist die horizontale Sicht des *excessus mentis*.⁶⁶

Ganz anders ist es, wenn die Zukunft als menschliche Möglichkeit bedacht wird. Sind wir nicht durch den Geist ergriffen, bleiben wir *sine spiritu*, dann gilt die Feststellung: »*nondum in excessu est.*« So halten wir die Möglichkeiten der zeitlichen Zukunft, der *vita* und der *caro* für wertvoll.⁶⁷ Die Frage ist also die, ob sich der Mensch als *caro* erkennt und in der Immanenz seiner Endlichkeit verharret, oder ob er in *spiritu* die neue Dimension der Ewigkeit erschließt.

et velut iam praeteriti. Et sic recte dicit: Defecerunt, deficiunt, deficient dies mei, sicut q. d. ideo dies tuos quaero, qui sunt aeterni.«

64 WA 4,273, 14 f.

65 Hamel: AaO I, 74.

66 Bei dem jungen Luther haben wir es mit einer praesentischen Eschatologie in der Weise zu tun, daß Zeit und Zeitlichkeit als Endziel gedacht werden. Hier wird Zeit im Ganzen zur Vergangenheit, ja zu einem Nichts. Die Zukunft wird damit die Hoffnung des Christen. So kann der Satz gewagt werden, daß bei dem jungen Luther die Zukunft die Ewigkeit ist, wenn er auch Ewiges im Überstieg (*coram Deo*) erkennt. Die radikale Endlichkeit der Zeit und der Zeitlichkeit richtet den Blick auf die eschatologische Zukunft.

67 WA 4,149, 29-32.

III Luthers eigentliche Zeitanschauung

I *Der Kairos*

Aus den bisherigen Ausführungen hat sich gezeigt, daß Luthers Zeitverständnis auf Augustin und Ockham zurückgeht. Hat er auch eine eigene Zeitanschauung entwickelt und welche ist diese? Aus der Interpretation des Kohelet erschließt Luther eine neue Zeitanschauung. So wird Zeit als Kairos und als Zeitlichkeit der Sorge verstanden.

Die Zeit verläuft linear von dem Anfang der Welt bis zum Jüngsten Tag. Darin ist die Zeitfolge des Chronos gegeben. Wie wir gesehen haben, macht sich Luther diese Anschauung der Zeit zu eigen. Doch daneben sieht er die Zeit als *Kairos* an, als den Augenblick, in dem die Gegenwart, die Möglichkeiten des Tages ergriffen oder versäumt werden. Der Mensch soll im »Stündlin« die Aufgaben, die ihm gestellt sind, ergreifen. Diese ist qualifizierte Zeit, eine von Gott geschenkte Möglichkeit! Da der Mensch weder Anfang noch Ende seines Tuns übersehen kann, soll er in der Gegenwart die Welt »brauchen«. So wird das In-der-Welt-sein des Menschen sinnvolles Geschehen, weil im Kairos die eigensten Möglichkeiten des Menschen ergriffen werden.⁶⁸

Wie aber ist der Kairos zu verstehen? Handelt es sich um die freie und schöpferische Tat des autonomen Menschen oder ist dieser vorbestimmt durch Gottes Willen? Luthers Antwort ist, daß es Gott ist, der ein »definitum tempus« gibt, damit wir die von ihm bestimmte Zeit ergreifen. Erst so ist freies und schöpferisches Handeln möglich. Doch schließen sich Freiheit des Handelns und Notwendigkeit Gottes nicht gegenseitig aus? Gott ist Geber des Kairos! Sein Ratschluß und Wille bleibt uns verborgen, Gott aber schickt uns die praesentia, damit wir unsere Möglichkeiten ergreifen, um frei zu werden von der Zeit des Berechnens und der Vorhabe. So ist Geburt und Tod, Name und Beruf und die Arbeit um das tägliche Brot von Gott bestimmt. Die Freiheit des Menschen aber besteht darin, daß er in der gegebenen Gegenwart das »Stündlin« recht braucht.⁶⁹ In der Erkenntnis des Stündleins ist der Mensch an Gottes Willen gebunden und darin erst recht frei. Bei Ockham bestimmt der kontingente Wille des Menschen über die Zukunft, bei Luther aber handelt Gott mit uns so, daß all unser Tun und Leben in seinem verborgenen Willen beschlossen ist.

68 WA 20,55, 36 - 56, 20; 20,58, 16 f.

69 WA 20,62, 16-18; 17 II, 48, 3-9.

Gottes Notwendigkeit ist unser Kairos, der Augenblick, in dem wir frei werden von dem Zwang der Zeit und die eigentlichen Möglichkeiten unserer Gegenwart recht nutzen. Ist es aber nicht die Fortuna oder ein uns bezwingendes Fatum, ein unerbittliches Geschehen, das die Stunde regiert? Gott schafft das Neue. Das ist Luthers Einwand gegen den Fatalismus des Schicksalsglaubens und gegen die Willkür des Zufalls. Nur der »alte Mensch« sieht auf die Wiederkehr aller Dinge, weil er sich als Sünder immer gleich bleibt; Gott aber wirkt so in der Gegenwart, daß er Neues entwirft und schenkt.⁷⁰ So wirkt Gott im Kairos, sein schöpferisches Tun wird je im Stündlein offenbar.⁷¹ Gott ist es, der Gegenwart und Zukunft so auseinanderhält, daß wir als neue Menschen im Glauben seine Gabe in Freiheit gebrauchen.

2 Die Zeitlichkeit der Sorge

Neben dem Zeitverständnis des Kairos steht ein anderes, die Zeitlichkeit wird als Sorge interpretiert. Luther kennt eine zwiefache Art der Sorge: Die Sorge, »so aus der Liebe kommt«, ist geboten, aber die »neben dem Glauben ist«, ist verboten.⁷² Darum ist die »Amtssorge« notwendig, wogegen die Sorge des Unglaubens verwerflich ist. Die Sorge ist ein defizienter Modus der Zeitlichkeit, weil der Mensch darin den Kairos versäumt. Kommt das »Stündlin« nicht, so ist alles Sorgen vergeblich, denn Gott ist der Herr der Zeit, der die »Zeit und Stunde kann verkürzen und verlängern«.⁷³ Gott hat »Zeit und Maße« des menschlichen Lebens bestimmt, was hilft da alles Sorgen? So hat das Sorgen sein Kriterium im gegenwärtigen Kairos, wird dieser nicht ergriffen, verfällt der Mensch der Sorge der Zukunft. Darum ist der Skopus der »Annotationes in Ecclesiasten« darin gegeben, »ut vivamus contenti praesentibus sine cura et cupiditate futurorum«.⁷⁴ In dieser Sicht aber ist schon eine Relation der Gegenwart zur Zukunft mit enthalten. Der natürliche Mensch lebt in der Vorhabe der Zukunft. Er ist caro und nicht spiritus, darum »semper praesentibus movetur in futura«.⁷⁵ Gott aber handelt gegenwärtig,

70 WA 20,25, 1 f.

71 WA 20,65, 16 f.

72 WA 22,267, 26 f.

73 WA 32,471, 13 f.

74 WA 20,9, 32 - 10,17.

75 WA 20,52, 19; 20,65, 35 - 66,22; 20,157, 28-30. Vgl. dazu: Eberhard WÖLFEL: Luther und die Skepsis. München 1958, 127 f. 164 f.

bei ihm ist die Gegenwart und Zukunft bestimmt. Das vermag der Mensch nicht, weil er immer über sich selbst hinausstrebt und so der Sorge der Zukunft verfällt. Warum aber ist die Sorge um die Zukunft ein defizienter Zeitmodus? Augustin spricht im XI. Buch der *Confessiones* Caput XVIII von der Vorwegnahme der Zukunft. Was ist damit gemeint? Mögliche künftige Zeit wird für das Erkenntnisvermögen und Handeln des Menschen berechenbar und verfügbar. Die Handlung des Erkenntnisvermögens aber besteht darin, daß der Mensch die Zukunft berechnet und ins Netzwerk seines Denkens einfängt. Zukunft wird so in die Planung und Tun des Menschen einbezogen, daß sein Herz der Sorge um die Zukunft verfällt.⁷⁶ Der Mensch ergreift seine eigensten Möglichkeiten so, daß er diese vorwegnimmt. Darin aber wird menschliches Erkennen, Wollen und Handeln der Ausdruck der Immanenz, aus deren Bann sich der Mensch nicht loszulösen vermag. Er vergißt dabei aber - und das betont Luther - daß unser Leben mit einem ewigen Maßstab gemessen wird; denn letztlich ist alle Zeit an den Willen Gottes gebunden: »*universa nostra cura, velimus nolimus, ad deum solum redeat.*«⁷⁷ Die Sorge des Herzens, auch die Sorge um die Zukunft strandet an der Gottesfrage, der kein Mensch ausweichen kann. Gott verfügt über die Zukunft, für uns bleibt sie ungewiß und verborgen und kann mit unserem Sorgen nicht bezwungen werden.⁷⁸ Die Frage bleibt für den Menschen die, ob er frei wird von der »*cura futurorum*« und die Zukunft aus Gottes Hand empfängt oder nicht. Der Mensch, der die Welt mit Gottes Augen anschaut, lebt nicht in der Sorge der Zukunft, sondern in der *expectatio fidei*; so wird er erst frei sein.

Die Sorge um die Zukunft ist ein Stück Zeitlichkeit; wer aber nur die *temporalia* bedenkt, hat eine sterbliche Weisheit, die dem Tode preisgegeben ist. So ist die Zukunft des Menschen der Tod.⁷⁹ Der »*finis mundi*« ist der unausweichliche Tod.⁸⁰ Die Unruhe des Herzens und die Sorge um die Zukunft endet im Tode, dem kein Sterblicher entrinnen kann. Das Grab aber wird

76 Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Halle 1941. Luthers Motiv der »*cura futurorum*« wird in der Existentialphilosophie Martin Heideggers thematisiert. Vgl. dazu aaO § 41: Das Sein des Daseins als Sorge; § 52: Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge.

77 WA 6,111, 30.

78 WA 32, 459, 2-5; 20,188, 18.

79 WA 3,456, 26 f; 6,109, 9-11; 20,126, 9-11.

80 Wölfel: AaO, 163 f; Heidegger: AaO, 329 f.

zum »Hause der Ewigkeit«; denn im Leben und Tode ist Gewißheit allein in Gott. Darum soll der Mensch Gott sorgen lassen »in den allerhöchsten Sachen, nämlich in Gefahr und Stunde des Todes, da er mit keinem Sorgen ersehen, noch erdenken kann, wo er bleibet«. ⁸¹

3 Der Tod

Welche Bedeutung hat der Tod in bezug auf Zeit und Ewigkeit? Die Antwort Luthers gibt die Auslegung des 90. Psalmes. ⁸² Dabei ist die Anschauung von Zeit und Ewigkeit durch den Gottesgedanken bedingt. Gott ist unveränderlich und ewig. Aus der Ewigkeit Gottes folgt seine Allmacht, Weisheit und Unsterblichkeit, auf die hin die Geschöpfe angelegt sind. ⁸³ Die Welt aber ist wie ein Nichts im Angesichte Gottes. Luther hält auch hier an dem qualitativen und unendlichen Unterschied von Gott und zeitlicher Welt fest, doch ist dieser nicht durch den Neuplatonismus, sondern durch den Gegensatz des heiligen Gottes und des sündigen Menschen bedingt. Aus der Ewigkeit folgt der Zorn Gottes; weil Gott unendlich und ewig ist, trifft sein Zorn das gefallene Geschöpf. So ist der Mensch durch die Plage des Lebens und die Angst vor dem Tode bedroht. Der Zorn ist aber Gottes verborgenes Antlitz, ihn erfährt der sündige Mensch, der in der Zeit dem Tode preisgegeben ist. ⁸⁴ Der Tod ist ein unerbittliches Geschick des sündigen Menschen, indem und weil Luther sagen kann: »mors est opus irae Dei.« ⁸⁵

Der Zorn Gottes aber hat eine zweifache Relation: intensiv offenbart er die Verzweiflung und die Angst vor dem Tode, extensiv aber die Kürze der Lebenszeit. ⁸⁶ Worin besteht nun die *intensive* Sicht der ira Dei? Luther schaut das Leben als eine Veränderung von dem Nichts zum Sein und von dem esse ad non esse an. ⁸⁷ Die erstere ist die natürliche Veränderung, die gleich

81 WA 22,31, 30-32.

82 Carl STANGE: Luthers Gedanken über die Todesfurcht. Berlin, Leipzig 1932, 21.

83 WA 40 III, 509, 14 f.

84 WA 40 III, 515, 26 f.

85 WA 40 III, 518, 18.

86 WA III, 525, 17-21: »Ad hunc modum Moses iram Dei auget praeter omnium hominum opinionem et iudicium, Primo (ut usitatum verbum retineam) intensive, cum mortem hominum facit peiorem et graviorem omnium antimantium morte, quod per iram Dei irrogata est; Deinde extensive, quod vita brevissima abit.«

87 WA 40 III, 531, 22-24.

den Jahreszeiten und von Tag und Nacht unser Leben bestimmt. Diese ist im eigentlichen Sinne zeitliches Leben, weil sie das Vergehen, den Wandel, nach Gottes Ordnung und Willen bestimmt weiß. Anders ist es, wenn es die ira Dei ist, die die Veränderung vom Sein zum Nichts bedingt. Nicht der biologische Tod ist es, nicht das Verenden der Kreatur, das Luther hier vor Augen hat, wenn er vom Tode spricht, sondern der Tod als Ausdruck der Gottesferne. Es ist die »aeterna mors«, die den Menschen von Gott so scheidet, daß er in der Verzweiflung vergeht. Die Furcht vor dem Tode, die Todesangst ist der Tod der menschlichen Seele, die Verzweiflung und das Grauen ist der eigentliche Tod.⁸⁸ Letztlich ist es die Verzweiflung an der Endlichkeit und der Schuld, die das Vergehen, den Tod, so ausweglos erscheinen läßt. Der Grund hierfür ist, daß der an seiner Endlichkeit verzweifelnde Mensch ohne Zukunft in den Abgrund stürzt. Gott aber bleibt verborgen!

»Als wenn ich sterben sol und der tod mir unter augen tritt, da mus ich davon und weys nicht, wo ich den fus ym ersten tritt hyn setzen sol. Ist nu der unglawe da, der zappelt, zaget und spricht: Wo wil ich nu hyn? wer weys, wo ich bleibe? Er will ymerdar sehen und fülen, wo er bleiben sol, es wird aber nichts draus, drümb mus er verzweiveln.«⁸⁹

»... der sihet nicht eyn füncklin mehr vom leben noch von der erlösunge, sondern eytel tod, tod, tod ist da, das er mus am leben verzogen und sich dem tod ergeben. Denn wo Gott also mit uns handelte, das er uns das leben sehen liesse ym todte odder zeygte unser seelen stet und rawm, weg und weyse, wo sie auff treten und fussen solte, wo sie auch hyn faren und bleyben solte, so were der tod nicht bitter, sondern were als ein sprunck uber eynen flachen strom, da man auff beyden seyten eyn gewissen grund und ufer sihet und fulet. Aber nu zeygt er uns des keyns und müssen von dem gewissen ufer dieses lebens hynuber springen ynn den abgrund, da keyn fulen noch sehen noch fussen noch stönen ist.«⁹⁰

In der Verzweiflung erfährt der Mensch seine Endlichkeit so, daß diese ihm zum Maßstab von Leben und Tod wird. So steht er im Abgrund, die Möglichkeiten der vita sind vorbei. Das ist die intensive Sicht der ira Dei!

88 WA 40 III, 550, 1 f: »timor mortis est mors humanae animae. Ille, desperatio, horror est ipsa mors.«

89 WA 24,246, 20-25.

90 WA 19,217, 13-22.

In ihr entschwindet der Sinngehalt des Lebens, was nur heißen mag, daß wir im Angesichte des Todes leben. Das aber bedeutet, daß »Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfungen.«⁹¹

Worin aber besteht die *extensive* Sicht der *ira Dei*? In der Interpretation von Psalm 90,4 sagt Luther: »Hic transfert nos a conspectu rerum in divinitatem et ex tempore in talem vitam, in qua nullum est tempus.«⁹² In der vertikalen Sicht des Ewigen fallen bei Gott Anfang und Ziel in einem Augenblick zusammen, so auch die *vita* des Menschen. Luther veranschaulicht diese Sicht der Zeit und Ewigkeit mit dem Zeitbegriff Augustins: Zeit ist der jeweils schwindende Augenblick. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft aber noch nicht. So stehen wir im Geheiß des Augenblicks, der ständig vergeht. »Praeteritum abiit, futurum non venit, Igitur de omni tempore nihil habemus, quam quod NUNC est.«⁹³ Denselben Sachverhalt spricht Luther auch so aus, daß er die Lebenszeit des Menschen mit dem Klang und Echo vergleicht. Unser Leben ist ein schwindender Augenblick und nicht mehr!⁹⁴ Die Zeitfolge wird hier zu einem mathematischen Punkt. Die Aufgabe des Christen ist es, die Nichtigkeit seiner Tage und die Kürze der Lebenszeit zu bedenken.⁹⁵ Ganz anders ist die rein menschliche Sicht der Zeit, denn die Menschen halten den schwindenden Augenblick, in dem sie existieren, für ein ganzes Zeitalter.⁹⁶ Die menschliche Sicht der Zeit ist rein immanent, weil sie *coram Deo* die Zeit nicht anzuschauen vermag. Auch hierin stehen Zeit und Ewigkeit im Widerspiel zueinander.

Die intensive Sicht des Todes und die extensive Betrachtung der *vita* bedingen sich gegenseitig. Die Angst vor dem Tode, die Verzweiflung und die Kürze der Lebenszeit zeigen, daß der Mensch die Grenze seiner Möglichkeiten, seines »Seinkönnens« erfahren muß. Indem der Mensch die Nichtig-

91 WA 40 III, 567, 25 - 568, 13.

92 WA 40 III, 522, 27 f.

93 WA 40 III, 525, 14-16.

94 WA 40 III, 557, 18-22: »Antequam incipis loqui, nihil est, cum desiisti loqui etiam nihil est. Praeter sonum nihil novimus, quid sit sermo . . . Talis . . . est vita nostra, est seu Echo quidam, qui brevissime finitur et abruptitur«, WA 40 III, 558, 8: »Et donec vivimus, est vita strepitus, sonus. Ante et post silentium aeternum.«

95 WA 40 III, 573, 11-13: »Sed da nobis gratiam, ut videamus, quam paucissimi dies, ut fiamus Mathematici. Hoc quod vivimus, est punctus, unitas, futurus punctus non est, praeteritus non est. Non habemus nisi Nunc.«

96 WA 40 III, 574, 13.

keit seines Daseins erfährt, fragt er nach Gott. Warum treibt Gott den Menschen in eine »Grenzsituation«? Was ist der Sinngehalt des Lebens und des Todes? Luther hat nach Jes 28,21 Gottes Wirken so verstanden, daß Zorn und Liebe bei Gott nicht auf derselben Stufe stehen. Der Zorn ist Gottes fremdes Werk, wogegen sein eigentliches Werk Liebe ist. Auch für die Anfechtung des Todes gilt diese Einsicht, denn Gott *spielt* mit dem Menschen wie ein Vater mit dem Kinde, indem er durch sein fremdes Werk unser Heil wirkt. Es gilt seine Verheißungen zu verstehen, um den im Gegensatz wirkenden Gott zu begreifen. Den Sinngehalt des Todes begreift der Glaube so, daß er Gottes Spiel in der Anfechtung durchschaut und der Verheißung Gottes traut.⁹⁷ Damit überwindet der Glaube die Angst des Todes und wird frei.⁹⁸ Nicht der menschliche Tod, auch nicht dessen Vorwegnahme in der Angst offenbart dessen Sinngehalt, sondern das *Kreuz Christi*. Die wahre »*praeparatio ad mortem*« besteht darin, daß im Kreuze Christi der Tod besiegt und überwunden ist. In Christus sind wir vom Tode frei. Diese Freiheit vom Tode ist einerseits auf die Zukunft gerichtet, sie ist die Verheißung des Christen, andererseits aber ist sie schon gegenwärtig, weil der Christ im Gewissen von der Angst des Todes befreit ist.⁹⁹ Darum leben die Christen als die Sterbenden, haben Hoffnung im Tode und sind jederzeit bereit zu sterben. In der Stunde des Todes halten sie das Wort dem Tode entgegen und werden mitten in der Anfechtung frei. So ergreift der Christ Gottes Verheißung im Widerspiel: »Der glaube aber denket also: Ich weys nicht, wohyn ich fare, aus mus ich, sehe und füle nichts, ich wil mich aber dem befehlen, der da gesagt hat ym Psalm ›Wirff deine sorge und anligen auff den Herrn, der wird dich versorgen‹, Darauff fare ich dahyn, denn ich weys: er wird nicht liegen. So hat er das leben und sihet es nicht, ja er sihet nichts denn das widder-spiel.«¹⁰⁰ Der Tod wird zum Beginn des ewigen Lebens! Wenn das Gesetz die

97 WA 43 229, 28-36: »Et talis agnoscendus est Deus, quod agat contraria in contrariis . . . Non est mors, sed vita, tu ludis mecum, sicut pater cum filio, aliud dices, aliud cogitas . . . Alienum opus tentat et proponit, ut suum facere possit: per nostram ad-fictionem quaerit suum ludum et nostram salutem.«

98 WA 43, 218, 23-26: »Ita uterque occiditur, cum nihil aliud videant, nec sentiant quam mortem, et tamen coram Deo non sunt mortui . . . Quia mortem pro ludo et ioco habent, non aliter atque nos cum pila aut pomo ludere solemus.«

99 WA 25, 371, 20-22; 40 II, 4, 19 f: »Sic mors, qua nihil potentius et horribilius in mundo est, victa iacet in conscientia per hanc libertatem Spiritus.«

100 WA 24, 246, 25-30.

Vermessenen ängstigt: »Media vita in morte sumus«, so tröstet das Evangelium: »Media morte in vita sumus.«¹⁰¹

4 Zeit und Ewigkeit in der Anfechtung

Die Erfahrung des Zornes Gottes ist die Anfechtung.¹⁰² Luther setzt der negativen Theologie des Areopagiten, der über das Sein und Nichtsein Gottes reflektiert, die Theologie des Kreuzes und der Anfechtung gegenüber. Im Kreuz wird der verborgene Gott, im Zorn aber die Liebe Gottes offenbar. So wird das Kreuz ein letztgültiges Kriterium, weil darin Gottes Handeln mit dem Menschen im Widerspiel erkannt wird. Das gilt auch für das Verständnis der Zeit und Ewigkeit! »Ita, quod in conspectu Dei vita est, in nostro conspectu mors es, Quod apud nos temporale est, apud Deum non est temporale, Quod apud nos aeternum est, apud Deum non est aeternum.«¹⁰³ Damit werden alle menschlichen Maßstäbe, auch die der Zeit bzw. Zeitlichkeit und Ewigkeit zunichte, denn wir haben Gottes Handeln sub contraria specie zu verstehen. Das zeigt schon das Verständnis der Gottesferne und der Nähe Gottes. Das Kreuz Christi ist ein Zeichen der Gottesferne, des Zornes Gottes und der tiefsten Verlassenheit. Gott aber ist gerade im Kreuze gegenwärtig. Wenn wir nach dem *sensus* und der *ratio* urteilen, dann ist Gott ferne und verborgen, wenn wir aber glauben, ist Gott nahe mit seiner Vergebung und Verheißung.¹⁰⁴ Der Mensch steht in der Anfechtung in der Gottesferne, Verzweiflung und Tod bedrängen ihn; doch das Evangelium richtet ihn auf und schenkt ihm die Gewißheit von Gottes Gegenwart: »solum Evangelium dicit Deum adesse contritis corde.«¹⁰⁵ Wie aber schaut der Glaube im Gegensatz zum *sensus* und der *ratio*, Zeit und Ewigkeit an? Für den Glauben ist die Anfechtung ein Zeitminimum. Der Glaube weiß um Gottes Zeitlosigkeit und Ewigkeit nicht nur als theoretische Erkenntnis, sondern praktisch in der Anfechtung. Die Ewigkeit ist zeitlos, weil Anfang und Ziel in ihr in einem Augenblick zusammenfallen. Und das gilt auch in der Anfechtung, weil deren

101 WA 40 III, 496, 16 f.

102 Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. München 1929, 182 f.

103 WA 40 III, 534, 12-15.

104 WA 40 II, 33, 27 f.: »Item noverunt Deum tum proxime adesse, cum longissime apparet abesse.«

105 WA 40 I, 490, 17 f.

Anfang und Ende bei Gott nur ein Augenblick ist. So haben wir es in der Anfechtung mit der vertikalen Sicht des Ewigen zu tun, in der Angst, Not und Verzweiflung als ein mathematischer Punkt erscheinen.¹⁰⁶ Der *sensus* und die *ratio* urteilen aber anders, für sie erscheint das Leid als ewige Dauer.¹⁰⁷ Das, was vor Gott für die göttliche Mathematik ein Punkt, ein Tropfen und ein Funke ist, schauen wir in der Anfechtung für die Ewigkeit selber an. Warum ist dem so, warum schaut der Mensch auf die horizontale Zeit und rechnet nicht mit der vertikalen Sicht des Ewigen? Luther veranschaulicht diesen Tatbestand damit, daß er *praesentia* und *futura* im Gegensatz sieht. Die Sicht der *praesentia* ist die der *caro* und der *ratio*, diese sieht nur das gegenwärtige Leid und Übel und jene lernt es nicht, die Anfechtung als einen augenblicklichen Zustand zu verstehen. Der Christ aber lebt in der Anfechtung aus der Zukunft, die in der Verheißung des Wortes gegeben ist. Er lernt es, die »*apparentia spectra*« hinter sich zu lassen und das Herz an die »*non apparentia*« zu hängen. So wird die Anfechtung zu einem Augenblick, Gottes Zukunft aber die Hoffnung des Christen.

Wie aber wird die Ewigkeit zur gegenwärtigen Erfahrung des Christen? Luthers Antwort ist, daß Gottes Ewigkeit seine Barmherzigkeit ist, wogegen die Zeit des Zornes nur als ein Augenblick erscheint. Die existenzielle Erfahrung des Glaubens scheidet die Zeitlichkeit der Anfechtung von Gottes Ewigkeit so, daß im Evangelium die Ewigkeit gegenwärtig wird. Gottes Ewigkeit ist seine Barmherzigkeit, weil wir Gottes Gnade als das Ewige zu verstehen haben.¹⁰⁸

Die Tiefe der Anfechtung zeigt sich darin, daß Gott und Christus zunichte werden.¹⁰⁹ Dann aber wird der Zweifel und die Verzweiflung der Maßstab der Anfechtung, es ist ein Leben ohne Trost und ohne Hoffnung der Zukunft. Not und Leiden erscheinen dann als ein unendliches Übel. Letztlich aber beherrscht der Tod das endliche Leben. Ganz anders ist es, wenn Gott und Christus unser Leben in der Zeit der Anfechtung bestimmen. Dann beurteilen wir im Lichte des Kreuzes Christi das Leid. Nicht die quantitative Sicht der Dauer, nicht die *magnitudo* des Leides wird zum Kriterium der

106 WA 40 III, 62, 31 f.

107 WA 31 II, 446, 4-6.

108 WA 25, 341, 10 f; WA 31, 446, 26-28. 30-33.

109 WA 40 III, 62, 35-37.

Anfechtung, sondern Gottes Nähe und Barmherzigkeit. So wird auch der Tod *coram deo* zu einem Nichts.¹¹⁰ Daraus aber erwächst die Freiheit, die den Augenblick des Zornes Gottes mit seiner Barmherzigkeit verbindet und darin des Ewigen, der Ewigkeit gewiß wird. Sie schaut nicht auf das Sichtbare, das zeitlich ist und vergeht, sondern auf die unanschaulbare Verheißung Gottes. Diese ergreift sie mitten in der Anfechtung. Sie weiß um die Wahrheit des Wortes: »Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln« (Jes 54,7).

IV Christus in der Sicht von Zeit und Ewigkeit

1 *Die Inkarnation*

Zeit und Ewigkeit sind in einem Schnittpunkt vereinigt: in Christus. Wie aber wird in Christus Zeit und Ewigkeit miteinander verknüpft? Christus ist Gottes Sohn. Da Gott ewig ist, hat er den Sohn gleicher Weise als ewig geschaffen, darum ist Christus »*aeternum et spirituale*«. Denn Gott ist so außerhalb der Zeit, daß auch das, was von Gott geboren wird, ewig sein muß.¹¹¹ Luther erklärt Christi Ewigkeit so, daß er sich auf Psalm 2,7 bezieht: »*Hodie genui te*.« Durch die Interpretation des »*hodie*« gibt Luther seine Anschauung von Zeit und Ewigkeit. Dabei nimmt er Augustins diesbezügliche Gedanken wieder auf und zeigt, daß die Ewigkeit ganz und gar außerhalb der Zeit steht. Vor Gott ist die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgehoben, denn Gott ist ewige Gegenwart. Sonach aber ist die Inkarnation Christi kein zeitlicher Vorgang, obwohl, ja weil wir die Geburt des Sohnes auf die Vergangenheit beziehen.¹¹² Die Inkarnation Christi durchbricht die Schranken der Zeit, in ihr wird die Ewigkeit in der Zeit gegenwärtig. Der Mensch aber lebt ganz innerhalb der Grenzen der Zeit, er existiert ständig in der Gegenwart. Darin aber wird der unendliche Unterschied und Abstand Christi von den Kreaturen sichtbar, weil in ihm die ewige Gegenwart dem fliehenden Augenblick entgegensteht.

In Christus aber ist auch die Einheit von Ewigkeit und Zeit. Die Paradoxie der Inkarnation besteht eben darin, daß sich Christi Geburt »*extra tempus*«

110 WA 40 III, 62, 20-22.

111 WA 40 II, 250, 34-36.

112 WA 40 II, 257, 19-27. 30-32; WA 39 II, 293, 18-26.

und »in tempore« vollzieht.¹¹³ Seine Menschheit beginnt in der Zeit, seine Gottheit ist ewig und ohne alle Zeit. Beide sind eine unzertrennliche Einheit! Das geht über alles Denken und Fühlen, denn wir stehen in der Zeit so, daß unser zeitliches Denken das Ewige nicht zu begreifen vermag. Nur wenn der Glaube das Geheimnis der Inkarnation ergreift und als paradoxes Geschehen bejaht, ist in der Zeit Verheißung der Ewigkeit. In Christus aber offenbart sich Gott so, daß er uns im Worte anredet.¹¹⁴

2 Die Versöhnung

Zeit und Ewigkeit fallen in Christus zusammen. Die Ewigkeit, die ohne Anfang ist, und die Zeit, die ständig anfängt, sind in Christus auf das Innigste miteinander verbunden. Doch diese Einheit ist immer auch ein Gegensatz! Mit Luthers Worten: »in hac persona duo extreme contraria concurrunt.«¹¹⁵ Wie ist das zu verstehen? Die Zeit wird hier als Ausdruck und Vehikel der Sünde als ein Ganzes verstanden: sie umfaßt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der Person Christi aber wird die Totalität der Sünde mit der »aeterna et invicta iustitia« konfrontiert. Nicht der Gegensatz zweier Prinzipien liegt hier im Widerstreit miteinander, vielmehr haben wir es mit einer personhaften Verbindung zu tun, wenn die Gesamtheit der Sünde mit der ewigen Gerechtigkeit Christi konfrontiert wird. Christus ist in einer Person der »summus et maximus peccator« und die »aeterna iustitia«. In ihm werden die Sünden aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aufgehoben und zunichte, weil seine Gerechtigkeit ewig ist.¹¹⁶ Es ist das Kreuz Christi, in dem die Gerechtigkeit Christi offenbar wird. In der Verborgenheit des Kreuzes leuchtet der Sieg Christi, in der Tiefe der Zeitlichkeit wird die ewige Gerechtigkeit offenbart. Warum aber nennt Luther die Gerechtigkeit ewig? In den »Dictata super Psalterium« bezeichnet Luther die iustitia fidei als ewig, was nicht weniger bedeutet, als daß die Vergebung der Sünden als die Ewigkeit bezeichnet wird.¹¹⁷ Dasselbe betont er auch in der Jesajavorlesung.¹¹⁸ Es ist aber so zu verstehen, daß die Gerechtigkeit Christi, die

113 WA 40 II, 258, 20 f.

114 Heinrich BORNKAMM: Das Wort Gottes bei Luther. München 1933, 36-39.

115 WA 40 I, 438, 32 f.

116 WA 40 I, 439, 1 f.

117 WA 4, 246, 19 f.

118 WA 25, 317, 15-17.

ewige Gerechtigkeit, Christus selbst ist. So wie die Sünde die gesamte Zeit umfängt, so auch die ewige Gerechtigkeit. Die Vergebung der Sünden ist auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt gerichtet: »Christus semper fuit remissor peccatorum, quam praeteritorum, praesentium et futurorum; qui credimus in praeteritum, habemus eundem, qui futurum, etiam in praesentem.«¹¹⁹ So wird Christus bzw. die Vergebung als das Ewige erkannt. Sie durchbricht die Schranken der Zeit und gibt dem Glaubenden jetzt schon in der Gegenwart die Vergebung. Hier wird die Ewigkeit in der Zeit so offenbar, daß wir in der Vergebung Trost und Gewißheit des Ewigen empfangen.

Zeitliches Leben endet in dem Tode. Christus aber hat den Tod überwunden. Luther versteht darunter, daß in der Person Christi der Kampf um Leben und Tod ausgetragen wurde.¹²⁰ In dem »mirabile duellum« hat Christus den Tod durch den Tod überwunden. Gott wirkt hier im Gegensatz so, daß Christus die Sünde auf sich nahm, um sie zu überwinden, den Tod erlitt, um ihn zu besiegen.¹²¹ Die Anschauung der Ewigkeit bildet sich hier durch die »victoria Christi«: »Dux vitae mortuus regnat vivus.« In dieser Paradoxie des Werkes Christi erkennen wir das Geheimnis der Ewigkeit in der Zeit.

Aber nicht nur Sünde und Tod, sondern auch Fluch und Segen begegnen sich in Christus. Es ist der Fluch des Zornes Gottes, der mit der »aeterna gratia ex misericordia« im Streite liegt. Christus nimmt den Kampf der Zornesmächte auf sich, in »suo corpore et semetipso« überwindet er den Zorn Gottes. So wird »maledictio«, »peccatum« und »mors« zunichte, Gerechtigkeit und Leben behalten den Sieg. Christi Kampf mit den Zornesmächten aber zeigt, daß Christus kraft seiner Gottheit unser Erlöser geworden ist; denn Gottes Zorn und den Fluch der Mächte konnte Christus nur kraft seiner Gottheit überwinden. Andererseits aber ist es das Werk Christi, das ihn zu einem Gott erhebt. Indem Christus die Mächte des Todes und der Sünde besiegte, bewies er, daß er Gott von Art war. Damit ist Christus der Überwinder des Todes und Bringer der ewigen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; durch ihn wird die gefallene Schöpfung erneuert.

119 WA 40 II, 400, II - 401, I. 16-18.

120 Karin BORNKAMM: Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Berlin 1963, 127-131.

121 WA 40 I, 439, 31 - 440, 14.

3 Gesetz und Evangelium - Die Rechtfertigung

Im vorigen Abschnitt hat Luther das Verständnis der Zeit und Ewigkeit an die Person und Werk Christi gebunden. Nun aber haben wir das Verständnis der Zeit und Ewigkeit innerhalb der Lehre von Gesetz und Evangelium zu untersuchen.

Christus kam in der Fülle der Zeit in die Welt. Vor Christus aber herrschte das Gesetz. Darum stehen Gesetz und Evangelium in einem zeitlichen Nacheinander: »Christus venit post legem.«¹²² Die »duratio temporis legis« ist nach dem buchstäblichen Sinn der Schrift auf Christus gerichtet. In ihm aber ist des Gesetzes Ende. Historisch deutet das Luther auf Jesu öffentliches Auftreten und seine Taufe. Hier hört die Zwangherrschaft des Moses auf, die Zeit des Evangeliums bricht an. Luther aber versteht »historice et temporaliter« Christi Wirken als Sieg über Sünde und Tod, die Aufhebung des Gesetzes und den Anbruch des ewigen Lebens.

Doch die Schrift hat auch einen geistlichen Sinn. Danach sind Gesetz und Evangelium als Zeit und Ewigkeit voneinander geschieden. Beide stehen nicht auf derselben Stufe: das Gesetz ist zeitlich, das Evangelium aber ewig.¹²³ So ist Gesetz und Evangelium nicht nur innerhalb der Zeitfolge zu verstehen, sondern auch inhaltlich als zeitlich und ewig voneinander geschieden. Der Christ aber hat beide richtig zu unterscheiden und zu verbinden. Beide stehen zunächst im Gegensatz zueinander. Das bedeutet, daß die Selbsterkenntnis des Menschen durch das Gesetz gewirkt wird. Es offenbart die Sünde des Menschen und deren unausbleibliche Folge: den Tod. Das treibt das Gewissen zur Verzweiflung, bringt Angst und zeigt die Grenze aller menschlichen Möglichkeiten. Mitten aber in der Gewissensangst, der Anfechtung des Todes und der Verzweiflung beginnt die Zeit des Evangeliums. Der Christ soll es nur lernen, daß beide miteinander zu verbinden sind.¹²⁴ Dann aber

122 WA 40 I, 523, II.

123 WA 40 I, 526, 29-31: »Quare tempus legis non est perpetuum, sed habet finem qui Christus est. Tempus vero gratiae aeternum est, Quia Christus semel mortuus amplius non moritur ... Ergo etiam tempus gratiae aeternum est.«

124 WA 40 I, 527, 21-27: »Sic pulchre distinguit Paulus tempus legis et gratiae. Discamus et nos recte distinguere utriusque tempus, non verbis sed affectu, id quod est omnium difficillimum. Quanquam enim distinctissima sunt illa duo, tamen etiam coniunctissima sunt etiam in eodem corde. Nihil magis coniunctum est quam timor et fiducia, Lex et Evangelium, peccatum et gratia; tam coniuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur. Ideo nulla Mathematica coniunctio potest dari quae esset huic similis.«

weiß er von dem »finis legis« und dem »initium gratiae«, so daß er Gesetz, Sünde, Verzweiflung und Tod in ihrer Zeitlichkeit und Vorläufigkeit erkennt. Er bezieht diese defizienten Aspekte der Zeitlichkeit auf ihren Gegensatz, weil er im Evangelium, in der Gnade und der Hoffnung die neue Sicht des Ewigen entdeckt. Der Christ erkennt, daß das Gesetz Gottes uneigentliches Werk ist, sein eigentliches Handeln mit dem Menschen ist seine Gnade und Barmherzigkeit. Darum soll der Christ dem im Gegensatz wirkenden Gott trauen und die Gegensätze in »affectu« miteinander verbinden. So aber wird die Gegenwart Christi für den Glaubenden des Gesetzes Ende. Die Vergebung der Sünden und die Verheißung des ewigen Lebens wird die Fülle der Zeit, der Kairos, in dem die Ewigkeit in der Zeit je und je erfahren wird.¹²⁵

Der Christ aber lebt in beiden Zeiten; sofern er caro ist, ist er dem Gesetz untertan, als homo spiritualis dem Evangelium. Darum kann Luther sagen, daß wir »partim sub lege« und »partim liberi a lege« sind. Wie hat er das verstanden? Wenn wir auf Gott und Christus schauen, sind wir vom Gesetz frei und gerecht, in uns aber sind wir der Sünde unterworfen.¹²⁶ Luther hat diese Erkenntnis in der Jesajavorlesung so ausgesprochen, daß er das Sein des Christen »in Christo« und »extra Christum« verstanden hat. »Etsi sim peccator, tamen non sum peccator. Peccator sum in me et extra Christum. In Christo autem et extra me non sum peccator.«¹²⁷ Der Christ steht bis zum Tode in der Zeit, und dennoch steht er coram Deo vor Gottes Ewigkeit. In Gottes Urteil ist er gerecht, weil für Gott Anfang und Ziel des christlichen Lebens zusammenfallen. Darum sagt Karl Holl mit Recht, daß bei Gott die Erneuerung des Menschen im Augenblick der Rechtfertigung bereits vollendet ist.¹²⁸ Das ist die vertikale Sicht des Ewigen, weil in Gottes zeitloser Gegenwart Anfang und Ende des Christseins nur ein Augenblick ist. Sehen wir aber auf die horizontale Sicht der Rechtfertigung, dann fallen »initium« und »perfectio« des christlichen Lebens auseinander. Der Christ findet seine

125 WA 40 I, 525, 22 - 526, 14.

126 WA 40 I, 534, 35 - 535, 26.

127 WA 25, 229, 26-28.

128 Karl HOLL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief. In: Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 4. Aufl. Tübingen 1932, 124: »Was Gott beabsichtigt, steht schon fertig vor ihm da, sobald er es will. Das am Ende zutage Tretende ist für ihn, den Zeitlosen und Allmächtigen, im Anfang, d. h. dann, wenn er das »Urteil spricht«, bereits Gegenwart.« Holl bezieht hier Luthers Verständnis der Ewigkeit auf die Rechtfertigungslehre.

Vollendung erst nach dem Tode.¹²⁹ Die Christen leben in beiden Bereichen zugleich. Das hat Luther in seiner Lehre »simul iustus et peccator« ausgesprochen. Beide Sphären bestimmen den Christen total, der Christ ist ganz Sünder und dennoch in Gottes Urteil ganz gerecht.

In Christus steht das christliche Leben im Zeichen der Gnade. Er kommt spiritualiter täglich zu uns und wirkt so den Glauben. Die Schuld der Vergangenheit wird vergeben und die Verheißung der Zukunft zur Hoffnung des Christen. Indem der Christ Gottes Wort ergreift, ist sein Leben ein »initium«, »incipere« und »fieri«. Das christliche Leben ist hier auf Erden nie vollendet, es ist im Werden: »Igitur, qui Christianus est, non est Christianus, hoc est, qui se putat factum Christianum, cum sit tantum fiendus Christianus, ille nihil est.«¹³⁰

V Die Eschatologie

Die Ewigkeit ist kein abstraktes Sein für Luther, sondern als ein integrierender Bestandteil des Gottesgedankens zu verstehen. Letzlich ist es das erste Gebot, darin das Verständnis der Ewigkeit erschlossen wird. Gott ist unsichtbar und welttranszendent, obwohl, ja weil er die Welt in ihrem innersten Wesen und Immanenz bedingt und umfängt. »Immortalitas vitae et aeternitas ex primo praecepto fluit.«¹³¹ Ja, weil Gott Herr eines anderen, unsichtbaren Lebens ist, ist er ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten.¹³² Sogar die Auferstehung der Toten folgt aus dem ersten Gebot, weil Gott ewiges Leben ist. Der Gottesgedanke und das Verständnis der Ewigkeit bedingen sich gegenseitig, beide fordern sich, so daß sie eine innige Korrelation bilden. Das ist aber auch so zu verstehen, daß die Welt auf Gottes Ewigkeit hin

129 Haar: AaO, 71-75. Haar untersucht das Verhältnis des »initium« und der »perfectio« so, daß für Gott Anfang und Ziel zusammenfällt. Der Mensch hat als Sünder diese Blickrichtung nicht, darum fallen bei ihm beide auseinander. In der Rechtfertigung steht der Mensch ganz in der Zeit und zugleich »vor Gottes Ewigkeit«. Dabei versteht Haar die Rechtfertigung als »remissio« und »promissio«. Da der Christ auf beide bezogen ist, hat er ein ständiges initium in der Zeit.

Vgl. dazu: Paul ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, 203-206. 211-213.

130 WA 38, 568, 37-40.

131 WA 40 III, 578, 8 f.

132 Stange: AaO, 72-75.

angelegt ist, darin ist Sinn und Ziel der menschlichen Existenz. Die Beziehung des Todes zur Ewigkeit zeigt auch das. »Wenn wir sterben, so ist eins yglichen Jüngster tag da.«¹³³ Der Tod wird der Eingang zum ewigen Leben. Gott umfängt Leben und Tod des Christen, so daß er durch den Tod unmittelbar in die Gemeinschaft mit Gott gerufen wird. Andererseits aber ist die Zeitspanne von der Gegenwart bis zum Jüngsten Tag nur ein Augenblick.¹³⁴ Die Parusie Christi ist einer jeden Zeit gleich nahe, denn zwischen der Jetztzeit und dem Jüngsten Tage wird der lineare Zeitablauf zu einem Augenblick. Die Begründung der Ewigkeit folgt einerseits aus dem Gottesgedanken und der Gewißheit, daß Gott unsterbliches Leben ist, andererseits aber aus Gottes Zeitlosigkeit.

Luthers Eschatologie aber verstehen wir erst dann richtig, wenn wir nach dem Sinngehalt des Ewigen fragen. Die Zeit steht im Widerspiel zur Ewigkeit! Das kann Luther auch so veranschaulichen, daß die Welt ständig das Vergängliche und Zeitliche vor Augen hat, Gott aber den Rücken kehrt. Es ist die Verabsolutierung des Endlichen und der Zeitlichkeit, die das Ewige versäumt. Der Christ aber kehrt dem zeitlichen Leben den Rücken, ist mit der Seele und dem Herzen im Himmel und wartet auf die Zukunft Gottes.¹³⁵ Darum sind wir Pilgrime und Fremdlinge in der Welt und gehören in »ein ander Land und Reich«. Der große Haufe in der Welt sucht Sicherheit auf Erden, er flüchtet sich in die Welt »als wollte er hier ewig bleiben und Gott den Himmel lassen«, der Christ aber läßt die Welt hinter sich und sieht in Hoffnung auf Gottes Ewigkeit. Der Christ versteht sich selbst so, daß der Sinngehalt seines Lebens und Sterbens Gott ist. Gott aber entnimmt den Christen der Zeitlichkeit und erschließt ihm Zukunft. Gottes Zukunft aber ist die Ewigkeit! Der Christ lebt in der Spannung der praesentia und der futura.

Die praesentia, die irdisch zeitliche Existenz des Menschen, steht im Gegensatz zur Zukunft. »Scientia praesentium et praeteritorum, fides futurorum proprie.«¹³⁶ Die gegenwärtigen Handlungen, die erfahrbare Zeit betrifft die scientia, weil sie innerhalb der Erinnerung steht. So hat es die Wissenschaft

133 WA 21, 25, 1 f.

134 WA 36, 563, 7-9.

135 WA 34, II, 110, 34 - III, 7.

136 WA 4, 322, 18 f.

mit den endlichen Dingen zu tun, die die memoria ins »Bewußtsein« hebt. Der Glaube aber ist auf die Zukunft gerichtet, denn er lebt aus der Verheißung.¹³⁷ Letztlich gehört auch die scientia zur Welt, die an der praesentia festhält, wogegen der Glaube mit den »invisibilibus et nunquam apparentibus« zu tun hat. Damit aber wird Gegenwart und Zukunft so bestimmt, daß die erstere mit den temporalia umgeht, wogegen der Glaube auf die unanschauliche Zukunft bezogen ist. Die concupiscentia des Menschen, sein Ichwille, hält sich an das Gegenwärtige, der Christ aber ist auf die Zukunft gerichtet, indem er die Zeitlichkeit negiert.¹³⁸ Es kommt darauf an, ob sich der Mensch aus der Zeitlichkeit, den temporalia, versteht oder ob er aus der Zukunft lebt. Warum ist dem so? Vernunft und Glaube stehen im Gegensatz zueinander. Die Vernunft erkennt nur das endliche Wesen der Dinge, darum ist für sie der Glaube Anstoß und Ärgernis. Der Glaube aber ist nicht an die Erfahrung gebunden, sondern auf die Verheißung des Wortes gerichtet, die aller Erfahrung vorgeht. Entscheidend ist dabei, daß Luther die Beziehung von Vernunft und Glaube als die des alten und neuen Menschen versteht. Der alte Mensch kehrt Gott den Rücken, der neue ist auf die Zukunft Gottes gerichtet. Der neue Mensch sieht die Welt nicht nach der Vernunft an, sondern nach dem »zukünftigen, unsichtbaren, neuen Wesen«, also der Ewigkeit.¹³⁹ Darum ist der neue Mensch »hie ein vorspiel . . . des zukünftigen wesens«. Das neue Leben ist ein Stück Ewigkeit, das hier anhebt und einst vollendet wird.¹⁴⁰

Jetzt leben die Christen im Reich Christi und nicht im Reich Gottes. Gott ist noch in seiner Majestät verborgen, darum sind wir darin unterwegs. Wir haben Gottes Wort und die Taufe, in denen Verheißung der Zukunft gegeben ist. Luther hält aber daran fest, daß die Ewigkeit für den Glaubenden jetzt schon gegenwärtig ist, um einst in der Zukunft vollendet zu werden. Der Glaube ergreift in der Gnade Gottes Ewigkeit, obwohl die Zukunft des Christen noch aussteht. In der Unterscheidung des regnum fidei und der futura vita lehrt Luther, daß beide sich »non ad rem sed tantum ad modum rei« unterscheiden. Wir sind schon jetzt Gottes Söhne, haben jetzt schon Vergebung der Sünden und das ewige Leben: »sed spe, nondum apparuit.« So

137 WA 4, 322, 20 f.

138 WA 4, 199, 31; 251, 19 f.

139 WA 34 II, 481, 12-16.

140 WA 36, 256, 27 f.

ist der Glaube auf das Noch-nicht der Zukunft gerichtet, weil sein eigentliches Wesen Hoffnung ist.¹⁴¹

Wenn aber diese Welt vergeht, sind wir in Gottes Reich, in dem wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Dann kommen wir vom Wort in das Wesen. Der Weg aber zu Gott ist Christus als »Ursprung und Anfänger des Lebens oder der Auferstehung«.¹⁴² So wie Christus sein Stündlein hatte, die Auferstehung, so werden auch die Gläubigen ihr Stündlein haben.¹⁴³ Dann aber werden Sünde, Tod und Teufel zunichte und Gott wird unser Herr sein.

»Darumb haben wir, so itzt das ende der welt erreicht haben, den trotz, das es noch umb gar ein kleines zuthun ist, und itzt auff den letzten sprung sind, und ehe wir uns umb sehen, werden alle mit einander bey Christo stehen und ewiglich mit jm leben.«¹⁴⁴

141 WA 25, 386,35 - 387,4.

142 WA 36,565, 18 f.

143 WA 36,566, 29 f.

144 WA 36,563, 19-22.